《齐物论》中的“梦”与“觉”释义

邹　蕴

(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘　要:《齐物论》是在破除和超越“知”的意义上讨论“梦”和“觉”的问题,全篇首先破除认识本身与认识对象之间的对应关系,其次破除“共相”和价值判断,从而认可彼我双方在根本上的“同一”,最后在超越“知”的意义上强调生命整体的和谐运作。庄子由此强调,人们首先在事实判断的层面能够意识到“梦”和“觉”的客观差异,但又在反思的层面破除价值判断,从而认识到“梦”和“觉”的无差别,“知”这种独立于生命整体之外的单独判断无法呈现“梦”和“觉”的本来面貌,只有摈弃“分”的方式,才有可能通向“道”。

关键词: 梦;觉;《齐物论》;知;价值判断;道

中图分类号:B 83.02　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2016)02-0068-08

《庄子》的《齐物论》中有两处关于“梦”的论述,第一处取处瞿鹊子和长梧子的对话,瞿鹊子认为孔子转引“圣人”的论述是妙道之行,但长梧子却认为孔子并不知晓圣人之道,正如活着的人并不了解死者的苦乐,梦中之人不了解觉醒的状态一般。第二处则是众所周知的庄周梦蝶的故事。这两处论述都是在文章的末尾出现,单纯根据前后文的语境很难揣度作者的写作意图,所以这两处隐喻一般的诡谲表达历来被《庄子》的注释者们争论不休。在我看来,要理解《齐物论》中的“梦”和“觉”的深意,需要立足于《齐物论》的整体思想构架,而不能单纯地抽离出“梦”“觉”“物化”等概念。因此,本文首先要疏通《齐物论》的文本,其次通过对身与神、彼我之争、破除价值判断、“知”的局限性等核心问题的探讨来揭示出全篇的主旨,最后试图在整体的逻辑框架下阐释出“梦”和“觉”的内涵及其关联。

一、身与神;形与心

《齐物论》开篇南郭子綦和颜成子游的对话就阐述了“身”与“神”的关系:南郭子綦凭几坐忘,使“神”失去了它所寄寓的处所——身,“神”从而突破了身体的界限。颜成子游顺势提出了质疑:形体固然可以成为枯槁的木头,但心真的可以去除各种感觉和情意,成为死灰一团吗?简言之,“心”如何能够获得安顿之所?①

庄子接着在第三段中提到了人“心”的十二种情态:欣喜、愤怒、哀伤、快乐、忧虑、感叹、反覆、恐惧、浮躁、放纵、张狂、作态。可见人心千变万化,就像音乐从虚空的声孔中发出,水气蒸腾而生出菌类一般,这种变幻莫测的现状令人摸不着头脑,也找不到变化的根源,所以庄子感叹道“旦暮得此,其所由以生乎”②。

既然“心”没有最终的本体,那么身体是否有“真君”存在呢?关于“真君”的含义,我比较倾向蒋锡昌的说法,即真君成于自然,也即“物皆自成,无物使成”③,万物都是由自身的内力形成,而不是依靠外物而成。“真君”是一个自成且未完成的状态,它是“隐在”的、未显露、未定形的,但是它恒定存在,就像《齐物论》中讲的“可行已

收稿日期:2015-12-20

作者简介:邹蕴,女,湖北黄石人,北京大学哲学系博士研究生。

① 在南郭子綦和颜成子游的对话语境中,“身”与“神”相对,“心”与“形”相对,“身”与“形”的含义接近,“神”与“心”的含义接近。

② 王叔岷:《庄子校诠》,北京:中华书局 2007 年版,第 49 页。

③ 蒋锡昌:《庄子哲学》,上海:上海书店 1992 年版,第 121 页。

信,而不见其形,有情而无形”①,我们能够感受到“道”所施行的影响,却无法捕捉到“道”的具体形态。庄子进而认为:不论是否求得“真君”之实,都不会让“真君”本身有所增减。我们无从知道是否存在一个“真君”的实体,我们只知道不论是否实实在在地求得,人的真君永远都存在,并且不会改变。但是“真君”以何种形式存在,我们也不得而知。

如此看来,身体和心灵的背后都没有一个决定性的本体,庄子于是用“化”的概念来解释身体和心灵的关系:

> 一受其成形,不忘以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,苶然疲役而不知其所归,可不哀邪!人谓之不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?②

根据刘师培的说法,“不忘以待尽”中的“不忘”是错写,应当是“不化”,“不化”就是“不变”,也与后文的“其形化”相对应。蒋锡昌对“不忘以待尽”的解释是:“辩士一受真君所成之形,即外不与物化,以待寿之尽也。”③究竟什么是“外不与物化”?庄子在《知北游》中进一步提出了“外化而内不化”“内化而外不化”的概念:

> 古之人,外化而内不化;今之人,内化而外不化。与物化者,一不化者也。安化安不化,安与之相靡,必与之莫多。④

蒋锡昌对“外化而内不化”和“内化而外不化”的解释是:“内化者,谓内与物化之人,即内心常受外物之化而异其趋向者也。外化者,谓外与物化之人,即外部可与外物之化为一体者也。内不化者,谓内不与物化之人,即内心不受外物之化而是始终坚定如一者也。外不化者,谓外不与物化之人,即外部不能与外物之化为一体者也。”⑤辩士“外不与物化”的意思就是:他们的“真君”一旦秉受了具体的形体,就不与外在的环境相适应,从而无休无止地与外物形成摩擦冲突,直至死亡。与此同时,人们的心也随着形体的衰老而变化,这种状态就是“内化而外不化”,庄子又说:“人之生也,固若是芒乎?其我独芒,而人亦有不芒者乎?”⑥这个反问则预设了“与物相刃相靡”以及心随形化的“蒙昧”是众人必然要承受的。那么,是否存在可能性能让“形”顺应外界的变化,同时“心”不随着形体的衰老而变化?换句话说,我们如何能够达到“外化而内不化”的境界?

要回答这个问题,首先就要问:人如何能够从内外的是非对待中超脱出来?这就引出了“彼”和“我”“彼”和“是”一系列的关系问题。

二、彼我之争;是非之论

《齐物论》中出现了大量相互对待的概念,比如彼和是、彼和我、是和非、然和不然、可和不可、生和死等等。先看这些对待的关系如何产生:

> 道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小成,言隐于荣华。⑦
>
> 夫道未始有封,言未始有常,为是而有畛也:有左,有右,有伦,有义,有分,有辩,有竞,有争,此之谓八德。⑧

从引文看出,“道”本来没有真伪可言,往而不存;“言”本来没有是非之论,存而不可。恰恰是因为“道”和“言”隐蔽起来,真伪之辩和是非之名才纷然而起。同时,“道”本身是没有封界的,“言”也没有是非的差异,郭象对第二段引文的解释是“道无封,故万物得恣其分域”⑨,这句话的深层含义就是:人世间界域的划分恰恰是因为

① 王叔岷:《庄子校诠》,北京:中华书局 2007 年版,第 52 页。
② 王叔岷:《庄子校诠》,第 53 页。
③ 蒋锡昌:《庄子哲学》,第 122 页。
④ 王叔岷:《庄子校诠》,第 845 页。
⑤ 蒋锡昌:《庄子哲学》,第 122 页。
⑥ 王叔岷:《庄子校诠》,第 53 页。
⑦ 王叔岷:《庄子校诠》,第 56 页。
⑧ 王叔岷:《庄子校诠》,第 72 页。
⑨ 郭象注,成玄英疏,曹础基、黄兰发点校:《南华真经注疏》,北京:中华书局 1998 年版,第 44 页。

“道”之无封,“言”之无常。正是由于“道”和“言”的“隐”,才产生是非、彼我的“显”,也进而产生“左右伦义分辩竞争”这八类是非纷争;正是因为“道”无所作为,“言”沉默不语,人力才如此肆意妄为、信口开河。

在庄子看来,“彼”和“是”的对立关系是通过“言”“辩”“知”这些形式体现出来的:

1. 所言者未定

倘若我们想表达一己之见就要借助语言,但“言”在庄子这里呈现出“常”与“不常”、“定”与“不定”的二重张力。为了保证论述的明晰性,我把和“道”并列的言本身称作“言”,把人世间产生的各种是非争论称作“言论”。

庄子先讲“夫言非吹也,言者有言,其所言者特未定也”①,意思是“言论”都是出自人为机心,和发自自然的“吹”不同,“吹”就是《齐物论》开篇讲到的“夫大块噫气,其名为风”②,也就是天地造化而成的自然之气。相反,“言论”就是万窍怒呺的“作”,各派辩者发出的激吼声、呼吸声、哭嚎声、哀切声就像各家的论断,层出不穷,没有定论。人言一出,就有人随声附和,这种不确定性就像小鸟出卵的声音。

另一方面,“言未始有常”,从“言”本身来讲,它没有具体的是非论断,也没有可以显现出来的标准。正是“言”本身的“隐”,造就了人世间具体“言论”的“显”。

概括说来,尽管“言”本身是隐在的,也无迹可循,但是它永远都在,就像“道”一样,展现了“有情而无形”的恒在性。而人世间的言论看似是显现的,是有明确分界的,但其实却像无根的浮萍一样充满着随意性和不确定性。因此,“言”隐中有定,“言论”显而不定。尽管“言”本身的“隐”造就了“言论”的“显”,但是“言论”却是对“言”本身的偏离,也是对“道”的偏离。

2. 众人辩之以相示也

既然各家言论不一,自然会形成交锋,这就产生了“辩”:“故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。”言下之意就是,儒墨两派各以己之所“是”而非彼之所“是”,这样一种辩论的局面会扩展到任何意见相左的双方。在“辩”的过程中,我们需要借助于“言论”,而“言论”却是对“道”的偏离,那么“辩”和“道”的关系究竟是怎样?

> 六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议。春秋经世先王之志,圣人议而不辩。故分也者,有不分也;辩也者,有不辩也。曰:何也?圣人怀之,众人辩之以相示也。故曰辩也者有不见也。夫大道不称,大辩不言,大仁不仁,大廉不嗛,大勇不忮。道昭而不道,言辩而不及,仁常而不成,廉清而不信,勇忮而不成。③

六合之外虽然距离现实世界遥远,圣人也会思考,但不会谈论,因为这样会变成脱离现实的空谈;六合之内与我们的生活密切相关,圣人会谈论、会描述,但不会发表个人意见,因为一旦就事情做出是非判断便会流于偏执。而对于历史上的先王陈迹,圣人会就客观的史实评价其成败得失,但不会去跟意见相反的人争辩是非。所以说,这世上有可以分析的对象,也有不能分析的对象;有能争辩的东西,也有不可争辩的东西,这世上不是所有的东西都可以用“分”和“辩”能涵盖的。大部分人是通过争辩的方式来显示自己对世界的理解,这种方式不能窥见“道”的本来面目,而圣人却是通过怀之于心的方式来对待世界。④ 于是乎,庄子便引出了“道”和“辩”的关系:争辩的方式是无法窥见“道”的,圣人是以“怀”的方式观道。真正的“道”是没有具体称谓的,也就是难以用名称指示的。而真正的“辩”⑤也是难以用言语表述的。“道”如果刻意显现出来就违背了“道”本身,言语的单薄使得它难以承受人和人之间的争辩。简而言之,争辩也是对“道”的偏离。

3. 知

“知”可以理解为知识、技能、知性等等。首

---

① 王叔岷:《庄子校诠》,第 56 页。

② 王叔岷:《庄子校诠》,第 42 页。

③ 王叔岷:《庄子校诠》,第 37 页。

④ 这里的“怀”类似于“莫若以明”的“明”,关于这个概念的具体内涵,后文将做具体阐释。

⑤ 这个“辩”是辩本身,不同于现实世界具体的争辩。

先,“知”是区分“彼和我”的一个重要媒介,比如昭文鼓琴,师旷枝策,惠子据梧,这三个人的“知”都可谓达到登峰造极的地步,他们凭借各自的技艺终身为业,同时也以各自的技能作为区分自己和他人的媒介,从而明确自己的特殊性,也努力想让其他人明白自己的喜好。然而,“道”的本来面貌不是刻意“显”现出来的,不是人力想揭露就能敞开的,我们努力想让别人明白我们的“知”,反而事与愿违,最后只能像执着于“坚白论”的争辩一样,终身无成。

其次,“知”是判断是非对错的标准,庄子试图借助知性来回答很多问题:水里和树上哪个才是标准的居住场所? 肉、草、蛇、鼠哪个才是最佳美味? 雌猿、鹿、鱼和毛嫱、西施哪一种才是世间最美的? 可见,知性是我们对事物做出高低、美丑、好坏等判分的思维能力。然而,庄子却说“吾恶能知其辩”,看似把世界拆分得四分五裂的知性,最终却无法给予我们一个恒定的标准。

综上可知,“言”“辩”“知”都是在某种程度上对“道”的偏离,它们都是以不同的形式展现了彼和我、是与非这一类的对待关系,那么《齐物论》中“齐”的意涵究竟是如何看待这类对立关系? 圣人如何从这种对立关系中超脱出来? 下一节将做具体论述。

三、莫若以明,怀之于心

当庄子列出一系列有关“彼是”“生死”“可不可”“是非”的争辩时,最后都会以类似“以明”的论断予以结束。那么什么是“明”,如何才能“齐物”?

1. 天地一指,万物一马也

“齐物”要破除两种层面的“知”:一是人的认识和对象的对应关系;二是对“名”的执着。这种破除方式就是“天地一指,万物一马也”:

> 以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。天地一指也,万物一马也。①

这段话出自《指物论》和《白马论》的典故。先说根据章太炎的说法②,第一个“指”是所指,即“境”;第二个“指”是能指,即“识”。这句话含义是:万物都是能指的对象,然而“识”之能指并不能与所指之“境”相对应。即人的认识无法和对象同一对应。所以说“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也”。意思就是:世间万物莫不都是人的认识对象,然而人的认识无法与事物本来的面貌相对应。因此用“境”来比喻“识”不是“境”,还不如用“非境”来比喻“识”不是“境”。我觉得“非境”是对“境”的破除,破除的关键在于拒斥“境”和“识”这一组对应关系,当我们谈及“境”,就会想到“识”,正如前文谈及“是”“可”“生”就会出现“非”,“不可”和“死”,这些概念是同时并起的。因此“非境”就是对在“识”之对应下的“境”的破除。当我们说到“非境”的时候,自然就不会想到“识”了③,最终也解释了“识”不是“境”这个道理。再者,如果都用到“指”这个词,容易造成语义的混淆,难以区别“能指”和“所指”,因此还不如使用“非指”,这样一来也有助于“名”的规范使用。

再讲《白马论》:“以马喻马之非马”④,第一个“马”是“马”之共相,第二个“马”是具体的马,第三个同第一个。所以“不若以非马喻马之非马”是对“共相”的破除,“不若以非指喻指之非指”是对“方生”之说的破除。二者都对“名”之滥用予以破除。

概括说来,要破除主体对于对象认识上的执着就要破除对“名”的执着,“一指”的意思就是用“指”为所有事物命名,这并不是对“名”的完全废除,只是破除了“名”与“对象”之间的绝对对应。但同时也相当于万物无“名”,即没有具体的“名”。用一个词为万物命名之后并不是抹去世间万物的差别,而恰恰是尊重万物的不同面貌。同时,“不若以非马喻马之非马”是对“共相”的破

① 王叔岷:《庄子校诠》,第 59 页。

② 王琯:《公孙龙子悬解》,北京:中华书局 1992 年版,第 49 页。)

③ 一方面“识”和“境”是一组对应关系;另一方面回到语词使用上,两者共享一个“名”——指,若使用“非指”也不会想到“指”,从而不会造成语词的乱用。

④ 王琯:《公孙龙子悬解》,第 42 页。

除,对“共相”的执着也会磨蚀具体事物真性的显露,“名”是“共相”的表达媒介,要破除“共相”,就要破除对“名”的执着,“万物一马”就是万物使用同一个共相之“名”,相当于没有“共相”,从而消除共相之“名”对具体事物的绑架。

我们将“天地一指,万物一马”的典故与“莫若以明”承接起来的意思就是:“明”一方面是破除“名”和认识对象之间的对应关系①,另一方面是要破除对于“名”和“共相”的执着。

2. 破除价值判断

“齐物”一方面是对“共相”的破除,这个“共相”可以体现为一种价值标准。《齐物论》讲:“知止其所不知,至矣。”庄子的“知止”不是要泯灭掉人的所有认识,也不是消除人对事物的基本判断②,而是去除价值判断和分别心。如何去除价值判断? 后代注疏给了我们一些启发。

成玄英在解释“莫若以明”的时候提出:“无是则无非,故知是非皆虚妄耳……若审能见他见自,故无是无非也”③。可见,“知是非”这项活动本身就是虚妄徒劳的,更无法接近“道”,庄子要否弃的正是“知是非”层面上的“知”,这个“知”就是以某种标准对事物进行价值判分,也即价值判断。如何破除这种“知”呢? 成玄英提出了一种可能性——“见他见自”,显然,这种“见他见自”和“知他知自”是截然对立的两种方式。“见他见自”的含义是:理解他人是出于他自身的境遇而做出某种判断,这种理解没有任何的价值预设,只是承认并且接受他人基于自身境遇而做出的行为。反过来,我们也能同时认识到,自己所做的判断不过是出于我们自身的境遇而为,但并不适用于所有人。那么我们既不会将自己的观点认作唯一标准,也不会简单将对方拒斥为错的,并否认对方的存在价值。这么说来,“我”和“他”尽管在外显的观点和行为上存在客观差异,但在根本上却是“同一”的,这个“同一”表现在:“我”能理解“他”是出于他自身的境遇而做出的选择,就像“我”能理解我自己的选择是出于我自身的境遇一样,我们在出于自己的境遇而做出选择的这种合理性上是“同一”的。相反,“知他知自”就是对我和他进行价值判断,并且试图在具体事实上以自我的角度去“知”他,这便陷入一种无限的恶性循环。如果我们在根本上就认为“我”和“他”是同一的,就不会陷入这种具体事实的争辩。

这种“换位思考”的逻辑在《庄子》中并不少见。《秋水》中,河伯看到百川灌河欣然自喜,以最美者自居,直到看见汪洋大海,才自知浅陋,北海若则对河伯说:“今尔出于崖涘,观于大海,乃知尔丑,尔将可与语大理矣……而吾未尝以此自多者,自以比形于天地而受气于阴阳,吾在于天地之间,犹小石小木之在大山也。方存乎见少,又奚以自多!”④可见,北海若也是从河伯自身的境遇出发来述说自己的境遇,北海若在面对比自己体量更大的事物时同样也会显示出渺小,所以没有绝对“量”的标准。然而,这种“换位思考”的逻辑尽管破除了价值判断,但依然是一种知性层面的反思,它只是为了述说的方便,从根本上依然没有脱离“知”的范畴⑤,因而,它还不是庄子言说的“道通为一”的境界,毋宁说,这还是对“道”进行的反思,那么如何才能达“道”呢? 北海若和河伯在对彼此的境遇进行反思之后转到了“生”的问题:

> 计人之所知,不若其所不知;其生之时,不若未生之时;以其至小,求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也。由此观之,又何以知毫末之足以定至细之倪,又何以知天地之足以穷至大之域!⑥

北海若给河伯的讲述已经从对彼此境遇的反思进入到对自身生命的确认,这显然已经不是一个“知”的问题了,北海若讲“以其至小,求穷其至大之域”,这意味着对于我们生命的有限性无可

① 客观认识和认识对象的对应;主观认识和认识对象的对应。

② 比如“这朵花是红色的”的事实判断就是人对事物的基本判断。

③ 郭象注,成玄英疏,曹础基、黄兰发点校:《南华真经注疏》,第 34 页。

④ 王叔岷:《庄子校诠》,第 582 页。

⑤ 依据前文对“知”的定义,首先,“知”是区分“彼和我”的一个重要媒介。

⑥ 王叔岷:《庄子校诠》,第 589 页。

辩驳的基本确认,因为我们的生命是有限的、渺小的,所以无法以有限的生命去穷尽那无限的知识领域,也就是《养生主》所讲的:“吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已。”①所以,“齐物”的境界不简单是对“共相”和价值判断的破除,还要超越“知”这种把握世界的方式。

3. 对“知”本身的超越

结合前文的讨论,“知”主要体现为三个层面:第一,“知”是区分“彼和我”的重要媒介,它是一种事实判断;第二,“知”是判断是非对错的标准,它是一种价值判断;第三,“知”是对意识和行为本身做出的反思,上文提及的同一性背后的“换位思考”就是这种“知”。倘若如前文所讨论的,言、辩、知都是对“道”的偏离,那么庄子的“道”究竟如何超越“知”,它要摈弃哪种“知”,它是否要根除所有的认识活动?这就回到了《齐物论》开篇讲的“吾丧我”的境界,我们可以结合《人间世》的“心斋”理解“吾丧我”:

> 若一志,无听之于耳,而听之以心;无听之以心,而听之于气,耳止于听,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚,虚者,心斋也。②

这段文字的大致含义是:将心神调节到一种空灵安静的状态,使意志和精力更为集中,不必听从于某个具体器官的命令,而是顺应贯通一体的“气”,从而达到一种“虚”的境界,这个“虚”不是绝对的空无,不是摈除掉所有的感官、情感、意志和认识,而是《应帝王》所言的“用心若镜”的状态,“若镜”的含义是去除成见,也就是剔除掉第二种“知”。那么是否要“虚”掉和“丧”掉第一种和第三种“知”呢?我认为并不需要完全去除,而是在转化意义上的超越,“转化”的具体含义就是不再独立地运用一种认识机能去把握世界,而是在“听之于气”的整体意义上潜在地发挥这种机能,因为庄子讲“气也者,虚而待物”“全性保真,不以物累形”“用志不分,乃凝于神”……可见庄子频繁地强调“全”和“不分”,它们的含义就是强调生命整体的运作,而不是对意识或者行动等单一机能的单向度夸大,这便是对“知”的超越。至于这种整全状态下的“知”如何在体道的过程中运作,我们是无法得知的。

四、梦和觉的两个层次

要之,《齐物论》全篇有这样的逻辑结构:首先,身体和心灵都没有一个最终决定性的本体,二者的最佳关系模式是“外化而内不化”,如何能够让“形”顺应外界的变化,同时“心”又不随着形体的衰老和外界的影响而变化?我们必须从是和非、彼和我、内和外的对立关系中超脱出来,也就是“莫若以明”、怀之于心”。其次,文章探讨了“明”的三个内涵:第一,“明”既破除了认识本身与认识对象之间的对应关系,又破除了对于“共相”的执着;第二,“明”是彼我双方在根本上的“同一”,并对价值判断予以破除;第三,“明”是对“知”的超越,是强调生命整体的和谐运作。

《庄子》有“言道”和“体道”两个层次:从“道”本身来说是无法通过认识把握的,这就是“体道”的层次;同时,《庄子》的文本自身也在通过“知”的方式在反思“道”的特征,这就是“言道”的层次。基于同样的逻辑结构,我们可以用两个层次来解释梦和觉:第一个是用事实判断和反思层面的“知”来理解“梦”;第二个是在超越“知”的意义下解释梦。

如果我们把《齐物论》看做一个统一的文本整体,那么庄子关于“梦”和“觉”的理解也要承接上文的结构。“梦”和“觉”在事实判断中看似是对立的:梦中之人在饮酒作乐,觉醒的人却在痛哭流涕;梦中之人愁肠百结,觉醒的人却在田中狩猎。在二者的客观事实不可替换的意义上讲,“梦”和“觉”不相知,所以做梦的人并不知道自己在做梦,也不知道有“梦”和“觉”的分别,更不知道在“梦”之外还有一个“觉”的世界。而一旦“我”和“他”形成对立,“我”才能深切地认识到自己和“他”在客观现实中显示出的差异。“梦”和“觉”也是如此,“觉而后知其梦也”,只有大梦初醒的人才意识到自己之前是在做梦,从而反思

---

① 王叔岷:《庄子校诠》,第 99 页。

② 王叔岷:《庄子校诠》,第 130 页。

到“梦”和“觉”的差异。然而,正如前文所讨论的“明”的含义,“彼”和“我”、“是”和“非”都没有一个绝对的判分标准,因此就没有孰对孰错之别,同理,也就没有“梦假觉真”的价值论断。

从常识上讲,人在觉醒的时候能够意识做梦和醒着的差异,但是在睡着的时候却意识不到这种差异,因此做梦的状态看似比觉醒的状态更真实、更高级。其实则不然,庄子讲“梦之中又占其梦焉,觉而后知其梦也”,可见人在做梦的时候也能梦到自己做梦(或者梦到别人做梦),那么当这个梦中之梦醒来的时候,做梦的人不就能意识到“梦”和“觉”是有差异的吗? 所以“觉”并不比“梦”更真实、高级。再者,既然彼我、是非没有绝对的高低之分,它们在根本上都是合于“道”、是“同一”的,那么同理可证,“梦”和“觉”尽管在外显的层面显示出了差异性,它们在根本上也是同一的。而这种“同一性”需要回归自性才能实现,这种对自性的回归就像《齐物论》最后一段所讲的“自喻适志”,倘若梦中和觉醒的人都在各自的世界中自快得意,那就是合于“道”的,我们就不能简单地将“梦”和“觉”的任意一方视作真的或者假的,好的或者坏的。只要它们合于“道”,梦中的人和觉醒的人就是没有分别的。回到“庄周梦蝶”的故事中,庄子醒着的时候和梦中化为蝴蝶的时候也是没有分别的,尽管外显形态有客观差异,但蝴蝶不是假的,醒着的庄子也不是唯一一种存在样态,它们都是庄子本人的显现,就像吴伯与说的“这个所以然处不在彼不在我,彼自非彼,我自非我,且把庄周自己证之”①,这就回应了第一节所探讨的“身与神,形与心”的问题,“外化而内不化”的含义用蝴蝶和庄周的故事来解释就是:庄周的形态可以随着外在具体情境的变化而变化,他既可以是蝴蝶,也可以是日常生活中的庄周,但庄周内在不变的是始终处于一种“自知”的状态,即持续性的返观自性的状态。因而不论是梦中的庄周,还是觉醒的庄周,在根本上是一样的。

如果说前文的论述还是基于事实判断和反思的层面来看待“梦”和“觉”,我们最终还是要回到对“知”的超越上来看待“梦”和“觉”,因为“知”是对“道”的偏离,我们以有限的生命去追逐梦境的怪诞、荒谬与现实世界的联系,这本身就是一种徒劳;再者,我们试图以一种独立于身体之外的意识行为去理解梦和觉也是违背《齐物论》的主旨的,因为我们只有基于生命整体的谐和运作才能理解梦和觉。简而言之,在超越“知”的层面上,梦和觉的本来面貌如何显现? 生命整体的各个机能如何运作? 这都不得而知,在“道”的意义上讲,这也是难以言说的。

小　结

纵观历代对《齐物论》“梦”“觉”两处的注疏,可谓莫衷一是。简单归纳一下,大致分为四类:第一种是以宣颖、陆树芝为代表的“梦假觉真”的观点,例如宣颖讲:“既死为大觉,有生为大梦”②,他们通常把“生”看作短暂的寄居和虚拟的梦境,将“死”看做长久的依归和觉醒的境界;第二种是以陆西星和章太炎为代表的“生死皆梦”说,例如陆西星讲:“人生处世一梦耳,归还造化反似大梦,方觉今在世说觉皆梦也。说觉是梦者亦梦也。必有大觉者而后知此为大梦……故佛氏以涅槃为至乐”③,这一派认为“人生处世”和“归还造化”都是大化一场,只有超脱生死进入涅槃才是至乐;第三种是以董懋策为代表的“不必知觉,知梦为梦”说,他认为不要去问什么是“觉”,既然人生如梦,就把它当一场梦去做就好了;最后一种是以吴伯与、刘凤苞、周拱辰等人为代表的“梦觉皆不知”的观点,例如吴伯与讲:“当周则外蝶,当蝶则外周,故曰必有分矣。分而不分,周蝶固一物也……求所谓我者了不可得……必有大觉而后知大梦,必有真人而后有真知。梦不知觉故不以梦为妄,觉不知梦故不以觉为真。

① 吴伯与:《南华经因然》,收入《中华续道藏》初辑第十二册,台北:新文丰出版公司 1999 年版,第 715 页。

② 阮毓崧:《庄子集注》影印原本,台北:广文书局,1972 年初版,第 69 页。

③ 陆西星:《南华真经副墨》,收入《中华续道藏》初辑第十一册,台北:新文丰出版公司 1999 年版,第 461 页。

周不知蝶,故不以蝶为非。蝶不知周,故不以周为是。”①通过前面的讨论,我们已经看出第一种“梦假觉真”的解释还是一种价值判断,没有跳出“彼我是非”的窠臼,第二种和第三种解释都是在一种预设了“梦”和“觉”的分别的前提下看待二者的关系,而没有看到“梦”和“觉”在根本上是无分别的。庄子的态度和“梦觉皆不知”的解释有相似之处,尤其和吴伯与的解释相近,但又不完全等同。

首先,从“知”的第一种含义上看,“当周则外蝶,当蝶则外周”,庄周和蝴蝶是有分的,这是一种基于事实判断的客观差异;其次,在反思的层面讲,庄周和蝴蝶在根本上又是同一的,“分而不分,周蝶固一物也”讲的是破除价值判断之后,庄周和蝴蝶在根本上没有分别。“梦”和“觉”也是如此,“梦假觉真”的成见会带来对“觉”的执着和对“梦”的否定,就像对“我”的执着和对“彼”的排斥一样。最后,吴伯与讲“必有大觉而后知大梦,必有真人而后有真知”,体道的真人所具备的“真知”就不是前文所述的“知”了,而是对“知”的超越,超越了“知”的层面就像觉醒的境界一般,这时候再回看基于“知”的层面解释梦,这种“知”本身就像梦境一般虚妄,所以他说“梦不知觉故不以梦为妄,觉不知梦故不以觉为真。周不知蝶,故不以蝶为非。蝶不知周,故不以周为是”,值得注意的是,庄子对梦和觉的理解和吴伯与又不完全等同,庄子更侧重于对“知”这种把握世界的方式本身的批判,而吴伯与的表述更倾向于确认两个独立个体相互理解的不可能②。综上看来,《齐物论》的核心思想是对“知”的破除和超越,因此我们也必须在对“知”的超越上理解“梦”与“觉”。既然破除了“梦假觉真”的价值判断,那么我们就不必执着于何者是真,何者是假,也不必运用单独的意识机能去把握世界,而是顺应外物的变化,通过生命整体的和谐运作融于“道”。在庄子看来,“知”这种独立于生命整体之外的单独判断是无法呈现梦和觉的本来面貌的,只有摈弃这种“分”的方式,才有可能通向“道”。

A Tentative Analysis of “Dream” and “Awakening” In *On Leveling All Things*

Zou Yun

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Zhuang Zi’s (庄子) *On Leveling All Things* (《齐物论》) talks about “dream” (梦) and “awakening” (觉) in the sense of breaking out and transcending the “consciousness” (知). Firstly, his essay breaks down the correspondence between the consciousness itself and the object of cognition. Secondly, by denying the universals (共相) and value judgment, his theory holds that both sides are fundamentally “identical” (同一). Finally, it emphasizes the harmonious operation of life integrity in the sense of transcending the “consciousness”. The same theory argues that people can come to realize the objective differences of “dream” and “awakening” at the level of factual judgment. However, it turns out that people can come to realize the identity of “dream” and “awakening” as a result of breaking down value judgment at the level of reflection. In short, the “consciousness” as an independent judgment isolated from life integrity, cannot present the real picture of “dream” and “awakening”. Only by discarding the traditional way of “separation” (分) to see the world, can it be possible to find the real way (道) to follow.

Key words: dream, awakening, *On Leveling All Things* (《齐物论》), consciousness, value judgment, way (道)

(责任编辑　刘曙光)

① 吴伯与:《南华经因然》收入《中华续道藏》初辑第十二册,第 715—716 页。

② 吴伯与的表述重点不是放在对“知”的批判,而是对两个个体之间不可知的确认,例如:梦和觉之间不可能相知、庄周和蝴蝶不可能相知。